

# EXPOSICIÓN DE LOS CONCEPTOS DE «RESTRICTIVIDAD» Y «EXHORTACIÓN» A PARTIR DE LOS §§ 15 Y 16 DEL MANUSCRITO KRAUSE DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA NOVA METHODO.<sup>1</sup>

## INTERPRETATION OF THE CONCEPTS OF «RESTRICTIVENESS» AND «EXHORTATION» BASED ON §§ 15 AND 16 OF THE KRAUSE MANUSCRIPT OF THE DOCTRINE OF SCIENCE NOVA METHODO

EMILIANO ACOSTA

*Research Foundation - Flanders (FWO)  
Centre for Critical Philosophy, Ghent University*

En los §§ 15 y 16 del manuscrito Krause de la exposición de la Doctrina de la Ciencia *nova methodo* (1798/99) la deducción está dirigida principalmente a dilucidar el concepto de restrictividad (*Beschränktheit*)<sup>2</sup> en su faceta práctica, esto

---

<sup>1</sup> GA IV, 3, 459-470. Agradezco a Jacinto Rivera de Rosales sus comentarios, sugerencias y observaciones al texto, los cuales han contribuido a darle al presente texto mayor claridad y precisión conceptual. A menos que indique lo contrario todas las traducciones en el presente trabajo son de mi autoría.

<sup>2</sup> *Beschränktheit*. Si bien se suele traducir este término por «limitación» entiendo que es necesario distinguir por un lado entre «restricción» (*Beschränkung*) y «limitación» (*Begrenzung*) y por otro entre cada uno de estos términos y sus correspondientes derivados: «restrictividad» (*Beschränktheit*) y «estado de limitación» o «limitación en general» (*Begrenztheit*), tal como lo hemos hecho en nuestra traducción de estas lecciones (J. G. FICHTE, *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, trad. de: M. Ramos, V. Serrano, E. Acosta y J. Rivera de Rosales, Editorial Biblos, Buenos Aires, publicación prevista para 2011). Como habré de explicar más adelante, en el apartado 6 del presente

es, en relación con la constitución de la individualidad como sujeto moral y del derecho. Los resultados de lo realizado en estos párrafos puede ser resumido del siguiente modo:

- La *restrictividad* del Yo es un acto libre del Yo: no surge, por ende, *originariamente* de una acción externa a él, sino que es la respuesta a un concepto que se halla necesariamente en el Yo y que expresa la tarea de restringir su actividad a una esfera determinada de acción.
- Esta tarea de restringirse a sí mismo es, desde otro punto de vista, una *exhortación* (*Aufforderung*), que en cuanto tal le adviene al individuo desde otro ser racional, a cumplir con lo que se exige en aquel concepto, esto es, a actuar libremente.
- La exhortación es un acto libre dirigido a un ser libre, por lo que su concepto implica, a su vez, necesariamente una acción volitiva concreta y efectiva del individuo, que consiste en aceptar o no la exhortación que se le ha dirigido.

\*\*\*

La tematización del concepto de restrictividad viene exigida por el cambio de perspectiva que se da en el paso del § 14 al § 15 consistente en considerar el surgimiento de la conciencia individual tal como se da en el paso del querer puro a la multiplicidad de voliciones (querer concreto o efectivamente real) desde el punto de vista del sujeto mismo, esto es, desde el punto de vista del *para sí* del Yo que se ha ido construyendo hasta aquí,<sup>3</sup> y que en cuanto tal debe corresponder con el Yo

---

trabajo, existe una diferencia conceptual capital entre los conceptos concernientes a la limitación (*Begrenzung*) y aquellos concernientes a la restricción (*Beschränkung*), la cual recuerda la diferencia kantiana entre *Grenze* y *Schranke*. Si bien esta diferencia no se halla en todos los pasajes en los que Fichte utiliza los términos pertenecientes al grupo de 'restricción', el hecho de que exista tal diferencia, la cual en algunos casos es sólo terminológica, pero en otros es conceptual, exige que estos términos se traduzcan de modo tal que el lector en español pueda distinguir cuando se está traduciendo *Grenze*, *Begrenzung* o *Begrenztheit* y cuando *Schranke*, *Beschränkung* y *Beschränktheit*, de modo que tenga la misma posibilidad que el lector del texto en alemán de juzgar en qué casos ambos grupos de palabras mientan lo mismo y en cuáles no.

<sup>3</sup> Si bien es cierto que el punto de vista del *para sí* está presente a lo largo de todas estas lecciones, dado que es la característica propia de la subjetividad y es su inclusión en el desarrollo del sistema la que delimita el campo de estudio de la Doctrina de la Ciencia y las cuestiones fundamentales que ella debe responder, de lo que se trata en los §§ 15 y 16 es de exponer el surgimiento de la individualidad, el cual en el § 14 ha sido expuesto desde la perspectiva de una tercera perso-

efectivamente real que, según la Doctrina de la Ciencia, es cada uno de nosotros en cuanto seres racionales. Este cambio de perspectiva circunscripto al paso del § 14 al § 15 se deja ver en el pronombre posesivo en la segunda pregunta al inicio del § 15: «¿cómo puede explicar un ser racional *su* conciencia?» (GA IV, 3, 459, cursivas nuestras) Este cambio implica una reformulación de la cuestión que se ha comenzado a analizar en el § 14 y en cuanto tal permite una nueva reflexión sobre el problema que ya se ha comenzado a examinar en el párrafo anterior.

El cambio mencionado se da a su vez dentro de otro cambio de mayor alcance, el cual concierne a la exposición del sistema en su totalidad puesto que está referido a la dirección que lleva la deducción en estas lecciones: en efecto, una vez que la exposición ha llegado a la determinación de la voluntad pura como condición suprema de toda conciencia, lo cual se ha desarrollado en un proceso que ha ido ascendiendo a partir del proceso que culmina en la determinación de la resistencia (*Widerstand*) en el § 5 (cf. GA IV, 3, 367 ss.), la misma inicia a partir del § 14 un descenso cuyos objetivos principales son determinar, por un lado, el ser racional en su individualidad (autoconsciencia individual restringiéndose a sí misma), en su particularidad (autoconsciencias individuales interactuando en el acontecimiento de la exhortación) y en su totalidad (el reino de la razón en cuanto reunión de todos los seres racionales posibles en su determinabilidad); y por otro, determinar el reino de la naturaleza en cuanto *natura naturata* y *natura naturans*; constituyendo así lo que podríamos llamar el mundo del Yo, el cual es una unidad sintética de dos opuestos: mundo sensible y mundo inteligible.<sup>4</sup> La pregunta que guía inicialmente este descenso es: cómo la voluntad pura deviene empírica y de qué modo y bajo qué determinaciones se le aparece esta voluntad al Yo. El mismo Fichte nos advierte sobre este último cambio cuando en el § 14 observa que «hasta los §§ anteriores subimos desde abajo hasta lo inteligible, ahora el camino es a la inversa.» (GA IV, 3, 455)

---

na (el filósofo), desde la perspectiva del Yo. El cambio al que nos referimos consiste en unificar la visión del filósofo que tiene del Yo cuyo desarrollo se ha venido exponiendo hasta aquí y de sí mismo en cuanto sujeto racional con la visión que ese Yo debería tener de sí mismo al volverse consciente de su individualidad concreta.

<sup>4</sup> Si bien las determinaciones correspondientes al mundo inteligible son tratadas en los §§ 15 y 16, las mismas junto con las concernientes al mundo de la naturaleza o sensible son expuestas con mayor detenimiento, sobre todo en lo referido a las relaciones entre ambos mundos, en los párrafos siguientes. De allí que remito al lector a los comentarios de los §§ 17, 18 y 19 en el presente tomo.

A partir del cambio general en la dirección de la deducción toda como también del cambio específico en la perspectiva de lo que se está tematizando a partir del § 14 surge la tarea o el problema que en los §§ 15 y 16 debe ser resuelta, a saber, cómo es que el Yo se vuelve consciente de su propia individualidad, es decir, cómo se constituye la individualidad en sí y para sí.

En lo que sigue intentaremos exponer los momentos principales en la resolución de esta tarea, los cuales son: el planteamiento mismo del problema a resolver (1), el cambio de perspectiva en la deducción (2), el concepto de *lo inteligible* (3), el problema que surge en la deducción a partir del cambio en la perspectiva (4), los conceptos de órgano externo e interno, cuerpo articulado (*Leib*<sup>5</sup>) y alma, (5), la restrictividad en sentido general y teórico (6), la restrictividad en sentido práctico (7), y, por último, la introducción del concepto de exhortación como solución al problema de la concepción de un inicio absoluto en el que querer y conocer se den *para el sujeto* a la vez (8).

## 1. Planteamiento del problema a ser resuelto en ambos párrafos

De lo que se trata en primer lugar a partir del § 15 es de avanzar en la determinación sistemática del concepto de restrictividad, el cual ha sido introducido en el § 14 para determinar qué es el sentimiento: «el sentimiento o la facultad

---

<sup>5</sup> En el presente trabajo seguimos la distinción que Fichte hace en su *Fundamentación del derecho natural* entre «cuerpo» (*Körper*) y «cuerpo articulado» (*Leib*), si bien es cierto que en el manuscrito que estamos analizando, WLn-K, las palabras '*Körper*' y '*Leib*' no siempre son utilizadas consecuentemente según la distinción mencionada (véase por ejemplo GA IV, 3, 514 § 19). En su *Fundamentación del derecho natural* '*Körper*' designa el «cuerpo» como cuerpo en general, es decir, como masa con una forma determinada, como cuando hablamos de los cuerpos en geometría, mientras que '*Leib*' mienta el cuerpo en cuanto cuerpo que posee una organización interna destinada a cumplir un fin y que, en este sentido, es visto en el caso del Yo como un instrumento para la realización de la libertad en el mundo sensible. (cf. GA I, 3, 362 s., 365 s., 375 y 413 GNR; sobre la cuestión del cuerpo en la deducción del derecho véase: A. NUZZO, «The Role of the Human Body in Fichte's *Grundlage des Naturrechts*», en: T. Rockmore u. D. Breazeale (eds.) *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*. Hampshire 2006: 71-89; y G. ZÖLLER, «Fichte's Foundations of Natural Right and the Mind-Body Problem», en: T. Rockmore u. D. Breazeale (Hrsg.) *Rights, Bodies and Recognition*, 90-106)

de sentir es la referencia inmediata de la restrictividad de nuestra voluntad a la REFLEXIÓN.» (GA IV, 3, 458)

El paso fundamental que se ha dado en el § 14 consiste en haber demostrado que es posible pensar el tránsito de una voluntad pura sin más a una multiplicidad de voliciones como un proceso inmanente de la razón. Este tránsito se da desde una voluntad vacía de contenido a una tal capaz de tener un contenido particular y concreto *sin perder por esto y en esto su libertad*. Lo que se intenta dilucidar aquí es, luego, el modo como surge *desde* la actividad absoluta el Yo en cuanto individualidad concreta y cómo es que en esto el Yo en cuanto individualidad conserva el carácter libre que caracteriza a la actividad absoluta. La cuestión principal es, dicho con otras palabras: ¿Cómo llega el Yo a convertirse en un ser racional finito sin acabar por ser un cuerpo más en el mundo sensible regido únicamente por leyes mecánicas? ¿Cómo es posible, pues, un paso tal desde la infinitud a la finitud?

El origen de la conciencia empírica, de la individualidad del Yo, es, según el pasaje citado, la reflexión de la actividad absoluta sobre sí. Es decir, el paso desde la unidad de la afirmación sin más, a la dualidad conformada por antítesis y síntesis *en la unidad* de la tesis o, dicho con otras palabras, el paso a la limitación mutua entre afirmación y negación de sí mismo. Este tránsito lo encontramos explicado de un modo claro, que por cierto permite comprender cabalmente aquello que los tres axiomas (*Grundsätze*) del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* quieren expresar, (véase GA I, 2, 255-282 GWL) en el inicio de la deducción del derecho de 1796/97. (véase GA I, 3, 329-334, en especial 332 n. GNR) El razonamiento es el siguiente: si la actividad es absoluta, no debe tener otro objeto más que ella misma. Esta actividad debe ser, por lo tanto, reflexión. Si ella reflexiona sobre sí, se vuelve algo dual, es decir, se ve a sí misma como objeto y sujeto en la reflexión. Al poder verse ya no es ilimitada, sino que aparece ante sí misma o bien como un sujeto *de un objeto*, esto es como un sujeto, cuyo campo de acción está restringido por aquello que éste no es, o bien como un objeto *de un sujeto*, esto es, como un objeto, cuya realidad es también restringida por lo que éste no es.

De este modo el pensamiento hace ingresar la negación en el Yo sin tener que colocar el principio de la misma en algo externo al Yo, sea la cosa en sí del materialismo, sea una inteligencia suprema fuera del Yo, como la que postula el ide-

alismo no trascendental. La deducción se mueve aquí dentro del horizonte abierto por la antinomia entre idealismo y materialismo trascendentes, tal como Fichte la presenta en su *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia* de 1797. (cf. GA IV, 3, 462 y GA I, 4, 188-191 EE)

La Doctrina de la Ciencia *nova methodo* tematiza el paso inmanente de la razón desde la infinitud (determinabilidad) a la finitud (determinidad) en distintas instancias del despliegue de la razón *desde sí, por medio de sí y para sí*: por ejemplo, en el paso de la actividad al reposo con el que se inician estas lecciones. (cf. § 1 WLnM-K) En los §§ 15 y 16 el tránsito inmanente de la infinitud a la finitud es el que se da desde lo indeterminado, puesto que incondicionado, del querer y del ser a la determinidad de la individualidad del ser racional finito. Esta individualidad es, en última instancia, el sujeto del derecho y de la moral.<sup>6</sup>

El paso en cuestión se da en la forma de una reflexión absoluta y libre que a raíz de su carácter absoluto y libre deviene determinada. Que esto suceda necesariamente lo indicamos de modo breve más arriba refiriéndonos al inicio del *Fundamento del derecho natural*. En consonancia con esto encontramos en el § 14 el siguiente enunciado: «el carácter de la yoidad [*Ichheit*] es determinarse a sí misma absolutamente, ser lo absolutamente primero y nunca lo segundo.» (GA IV, 3, 451)

Esto no debe entenderse en sentido dogmático ni pre-crítico. De lo contrario se llegaría a la conclusión de que el enunciado es erróneo, puesto que contradictorio, ya que lo determinado no puede ser lo primero. Para la Doctrina de la Ciencia, sin embargo, el Yo debe ser pensado de tal modo que él mismo reúna estas dos características, esto es, debe ser pensado desde la antinomia entre realismo e idealismo pre-críticos. Las explicaciones de la vida consciente que ofrecen estas filosofías no explican la complejidad del Yo, esto es, su carácter de ser punto de reunión de naturaleza y libertad, sino que niegan esta contradicción entendiéndola como un error en el proceder de la deducción. Hacer frente a la misma, esto es, entenderla como manifestación del conflicto que se da en el Yo entre dos fuerzas y que es fundamental al Yo dado que lo constituye, es la tarea

---

<sup>6</sup> Esto es de verse en el hecho de que las referencias a escritos sobre filosofía del derecho o ética del mismo Fichte y de Kant, que comienzan en el § 10 (cf. GA IV, 3, 410), aparezcan con mayor frecuencia en esta parte de las lecciones sobre la Doctrina de la Ciencia *nova methodo*.

de una filosofía que se desarrolla a partir del primado de la razón práctica. Pues, reconocer que este conflicto es originario al Yo es haber comprendido qué significa la proposición: «la razón es *práctica*.» (GA I, 2, 65 Rez. Ae.)

Cada determinación que recibe el Yo en la Doctrina de la Ciencia es, por esto, nuevamente determinada a partir del principio regulador, según el cual el Yo debe ser lo primero, de modo que el Yo no pierda su libertad absoluta en cada una de sus determinaciones. En cada determinación debe poder ser demostrado, entonces, que se puede pensar tal determinación como una acción iniciada por el Yo (ya sea por su actividad real o por su actividad ideal o por ambas) o posibilitada por el carácter libre del mismo.

Esto puede verse en la deducción del sentimiento, tal como aparece en el § 14. La deducción llega a un punto en el que aún es posible explicar la conciencia a la manera en que el dogmatismo o materialismo lo hace. (cf. GA IV, 3, 458) Pues al deducir el sentimiento como condición de posibilidad de la conciencia está abierta aún la posibilidad de absolutizar este momento, y, en consecuencia, de no verse en la necesidad de suponerle una instancia subjetiva superior, de modo que se justifique el postulado de explicar el inicio del continuo de la conciencia a partir de una cosa afectante, o sea, a partir de aquello a lo que se refiere el contenido empírico del sentimiento, que, en cuanto principio, no puede ser definido de otro modo sino como cosa en sí. Como resultado de una construcción conceptual a partir de este postulado se hace del Yo una cosa más, cuyas determinaciones son efectos de una fuerza mecánica procedente de otras cosas sobre él, es decir, esas determinaciones de la conciencia no se darían por libertad, sino según leyes mecánicas de la naturaleza.<sup>7</sup>

Por esto es que este resultado obliga a la Doctrina de la Ciencia a no detenerse en el sentimiento, dado que de ser así no se habría ofrecido una explicación de la vida consciente según la cual el Yo sea lo absolutamente primero en cada una de sus determinaciones. De allí que, primero, el sentimiento tenga que ser referido a la reflexión como estando en acción recíproca con el mismo, lo cual ya sucede en el § 14, (cf. GA IV, 3, 458) segundo, que a la restrictividad, cuya referencia inme-

---

<sup>7</sup> La hipótesis que en este pasaje de la WLnM-K Fichte presenta, a saber, cómo tendría que ser pensado el Yo, si él fuera una cosa, se halla explicada con mayor detenimiento en el apartado 6 de la *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia*. (véase GA I, 4, 198 ss. EE)

diata a la reflexión constituye el sentimiento, deba precederle una acción del Yo realizada en total libertad, lo cual debe ser demostrado en los §§ 15 y 16.

En estos párrafos de lo que se trata, entonces, no es de exponer qué sean restrictividad y exhortación en general, sino cómo deben ser pensadas ambas de modo que las mismas no contradigan el supuesto básico de la Doctrina de la Ciencia de que el Yo debe ser lo libre y absoluto en cada una de sus determinaciones.

## **2. El punto de vista del para sí: la distinción entre pensar ideal y pensar real**

En consecuencia con esto el § 15 comienza con el siguiente postulado, el cual expresa clara y concisamente el espíritu de la Doctrina de la Ciencia: «Nada que supuestamente sea una cosa en sí puede ser objeto de la conciencia. Sólo yo mismo puedo ser objeto para mí.» (GA IV, 3, 459) Según esto, una investigación sobre el Yo no puede presentar al Yo como una cosa en sí. El Yo, por lo tanto, que es construido y analizado en la Doctrina de la Ciencia es un producto de la reflexión del filósofo, no puede tener un significado fuera de la conciencia. En cuanto tal, sin embargo, puede no tener más realidad que la de un concepto no contradictorio. Esta posibilidad es anulada con la aclaración de que el único objeto que puede tener la conciencia es uno mismo, lo cual significa que el concepto del Yo que elabora la Doctrina de la Ciencia tiene un correlato efectivamente real en la conciencia de quien reproduce el contenido del sistema en su interior. Es decir, la construcción conceptual del Yo, que en un principio puede carecer de una realidad efectiva a la que pueda ser referido debe ser contrastada con la realidad del Yo que uno mismo efectivamente es y que puede llegar a ver primero mediante reflexión y luego mediante un modo de intuición que Fichte llama *intuición intelectual*.<sup>8</sup> De lo que se trata, entonces, es de dirigir la mirada a este último Yo, lo cual implica no sólo que no se hablará de una construcción conceptual sin significado real, sino también que lo visto deberá ser explicado en relación con quien lo está viendo.

---

<sup>8</sup> Acerca de la intuición intelectual véase en este mismo tomo el comentario a los §§ 1 y 2 a cargo de Jacinto Rivera de Rosales Chacón.



Sucede, entonces, aquí un cambio de la perspectiva desde la cual se ha observado en el § 14 el paso del querer puro al querer en su determinidad y el surgimiento de la restrictividad. Este cambio en la perspectiva consiste en el paso desde el punto de vista de un tercero (el filósofo observando un Yo que él mismo no es y describiéndolo como el mismo sería *en sí*) al punto de vista del Yo mismo que es analizado (describiéndolo tal como el Yo sería *para sí mismo*).<sup>9</sup> Para llevar a cabo este cambio el filósofo debe identificar consigo mismo el Yo objetivado que se ha expuesto anteriormente e intentar extraer mediante observación de sí mismo las condiciones de posibilidad de la restrictividad tal como se dan *para él*, y, por lo tanto, tal como se le presentan al Yo, esto último bajo el supuesto de que todos los seres racionales poseen la misma estructura racional. La pregunta, por lo tanto, ya no es más ¿cómo se explica la conciencia?, sino «¿cómo puede explicar un ser racional *su* conciencia» (GA IV, 3, 459, cursivas nuestras) sin contradecir el postulado con el que se inicia el § 15?

La explicación de la vida consciente que ofrece la Doctrina de la Ciencia, no se limita, entonces, a presentarla en su *en sí*, lo cual para esta filosofía o es una ficción o es una explicación insuficiente, sino que determina la conciencia *en sí* (actividad real) y *para sí* (actividad ideal). Una tal determinación es posible puesto que el Yo es para sí mismo «sujeto y objeto». (Ibíd.)

Vale recordar aquí que el carácter libre de la Doctrina de la Ciencia consiste en que ella no es un saber que se imponga por sí mismo, sino que sólo convence a quien *quiere* ser convencido, esto es, a quien está persuadido de que somos libres en el sentido en que esta filosofía lo postula. (cf. GA I, 4, 505 ss. ZE y 191 EE) De acuerdo con esto la explicación que brinda la Doctrina de la Ciencia sobre la conciencia no tiene como fin demostrar la falsedad o inexactitud *teóri-*

---

<sup>9</sup> Esta dualidad (en sí-para sí) está presente desde el principio de estas lecciones: el Yo se pone por medio de la intuición intelectual, pero eso lo ve sólo el filósofo pues el Yo se pierde en la intuición. De allí que luego se tenga que realizar otra acción a fin de que la intuición intelectual sea *para* el Yo, lo cual se concretiza en el concepto del Yo y hace que el Yo aparezca para el filósofo ya no como actividad sino como reposo. Entonces, el Yo tiene que ejecutar otra acción para ver lo producido por la acción anterior y ve el reposo como facultad o capacidad (Vermögen) y No-Yo, etc. Gracias al concepto de fin la actividad de pasar de lo determinable a lo determinado es *para* el Yo; gracias al sentimiento la resistencia es *para* el Yo; gracias a la intuición el sentimiento es *para* el Yo; gracias al concepto el Yo se ve como aquello que está intuyendo, etc. Explicar ese *para* es, sin duda, la esencia de toda deducción idealista trascendental.

ca del dogmatismo, pues esto es imposible. (cf. GA I, 4, 191 ss. EE y 510 ZE), sino tan sólo de «explicar todo desde el CENTRO», para así poder «mostrar que *no hace falta* la mirada del DOGMÁTICO.» (GA IV, 3, 463, cursivas nuestras)

El supuesto que justifica la necesidad de este cambio en la perspectiva es que en el hecho de supeditar la restrictividad, y posteriormente también la exhortación, a una acción del sujeto que es restringido y exhortado, se manifiesta su propia libertad. Esta acción aparece en su necesidad sólo desde el punto de vista del *para sí*. Por ende, es mediante este hacer depender toda determinación del Yo a una acción y, por lo tanto, a un querer del Yo, que la libertad del mismo es afirmada en la restrictividad y en la exhortación en cuanto momentos constitutivos de la conciencia individual. De este modo la explicación de ambos conceptos no contradirá ni el postulado fundamental de estas lecciones (cf. GA IV, 3, 345 s.) ni todo lo que hasta este punto ha sido construido a partir de él.

La introducción del *para sí* como momento esencial en la explicación de la auto-constitución de la conciencia individual permite el reconocimiento de la estructura dual del pensamiento. Él mismo no es algo simple, como se da en el caso del dogmatismo (cf. GA IV, 3, 495) y del idealismo trascendentes, sino que es pensar ideal y pensar real, esto es: el pensar que piensa lo subjetivo por la línea del concepto de fin y el pensar que conoce los objetos del mundo, respectivamente. Esta dualidad se produce sólo por medio de la reflexión en sentido del *para sí*. Es decir, sólo cuando reflexiono sobre mí mismo, veo que mi pensar se divide en dos series distintas. Al mismo tiempo noto que, cuando pienso y actúo sin reflexionar sobre lo que estoy haciendo, todo, pensar y querer, querer y actuar, es una sola y la misma cosa en cuanto unidad sintética de una diversidad. Esto es lo que Fichte quiere decir cuando aclara que estos dos modos de pensar son una misma cosa sólo que mirada desde dos lados distintos. (cf. GA IV, 3, 473 y 500) Estos dos modos del pensar son analizados con mayor detenimiento a partir del § 17. (véase GA IV, 470 ss.)<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> En efecto, a partir del § 17 se analiza primero la serie del pensar ideal (véase GA IV, 3, 478 ss.) y luego la del pensar real. (véase GA IV, 3, 483 ss.) La síntesis de los distintos momentos obtenidos en ese análisis doble, que conforman «un PERIODUM *sintético* que siempre es quíntuple,» (GA IV, 3, 477 § 17), constituye el momento culminante de estas lecciones. (cf. GA IV, 3, 499 ss. § 18) Con respecto a esto véase en este mismo tomo los comentarios correspondientes y en especial el comentario de Diogo Ferrer al § 19.

En el § 15 esta distinción entre pensar real y pensar ideal es desplegada en una serie de pares de opuestos que aquí sólo son enunciados y que pueden ser ordenados del siguiente modo (cf. GA IV, 3, 459 s.):

Pensamiento real	Pensamiento ideal
Lo objetivo en la conciencia. Actividad real. La voluntad pura entendida como aquello originariamente real determinable en nuestras determinaciones. Capacidad de ser objeto. Capacidad de ser empírico.	Lo subjetivo en la conciencia. Actividad ideal. Una facultad de reflexión según ciertas leyes (pensar es sucesivo y discursivo) Capacidad de ser sujeto. Capacidad de ser puro (no-empírico).

### 3. Lo inteligible desde el punto de vista trascendental

Esta disyuntiva entre lo ideal y lo real, entre el Yo como sujeto y el Yo como objeto, puede ser vista sólo por medio de la reflexión. La reflexión sobre el continuo de la conciencia, que en realidad es una unidad sintética de lo real y lo ideal, es decir unidad de lo diverso, encuentra siempre esta disyuntiva en una forma determinada, o sea, como una determinada realidad-idealidad del Yo. Mediante reflexión, sin embargo, uno puede hallar, contrapuesta a cada determinada concreción de la misma, la misma disyuntiva en cuanto determinable. Este momento de determinabilidad constituye lo inteligible (ideal) de lo que se ha hallado de un modo determinado (real) y es lo que permite ver la acción del Yo en su totalidad, es decir, como el paso de lo determinable a lo determinado.

Desde el punto de vista trascendental, tal como la Doctrina de la Ciencia lo entiende, lo inteligible es lo inteligible de lo que se ha hallado en la conciencia como estando de modo determinado, es decir, no subsiste fuera de la relación con su contrapuesto. Ni lo determinable puede, por ende, ser pensado sin lo determinado, ni lo determinado sin lo determinable. Se sigue en ambos casos la regla general de la reflexión según la cual a todo determinable debe corresponderle algo determinado. (cf. GA IV, 3, 459) «Lo inteligible no es, por ende, nada en sí [enteramente independiente del mundo, algo trascendente], sino algo que debe ser presupuesto para poder explicar siguiendo las leyes del pensamiento.»

(ibíd.) Lo inteligible es el fundamento explicativo de algo hallado en la conciencia y sin ese algo no puede subsistir. Lo inteligible no es, por consiguiente, una substancia trascendente. Una mirada distinta de las cosas no se corresponde con un punto de vista trascendental, sino trascendente.<sup>11</sup>

#### 4. El problema que plantea la adopción del punto de vista del para sí

De lo que se trata en el § 15, hemos dicho, es de explicar cómo se da *para el Yo* el paso desde el querer puro o voluntad pura a una multiplicidad de actos volitivos, el cual fue expuesto en el § 14, si bien sin introducir el momento del *para sí* en la exposición. En la acción del Yo expuesta en el § 14 lo que se explicaba era cómo la voluntad pura se aparecía al Yo, la respuesta había sido: se aparece sensibilizándose. Ahora la pregunta es cómo esa sensibilización, esto es el órgano externo o cuerpo articulado (*Leib*), aparece para el Yo, la respuesta que Fichte da en el § 15 es, como veremos más adelante, la siguiente: por medio de la autolimitación que procede de la ley (moral) del querer.

La serie de opuestos presentada anteriormente no explica cómo se da este paso *para el Yo*, sino que enumera los conceptos que *deberían* ser encontrados a ambos extremos de este tránsito. Decimos «deberían» pues, en realidad, *para el Yo* aún no ha sido deducido nada de esto: la serie de los opuestos no es más que una presuposición construida a partir de la aplicación de las leyes del pensamiento (*Denkgesetze*). (cf. GA IV, 3, 460)

<sup>11</sup> Nada más lejos de la concepción de lo inteligible ofrecida por la Doctrina de la Ciencia en general, y por estas lecciones en particular, que las así llamadas filosofías platónicas, en las que lo inteligible subsiste por sí mismo, lo que de acuerdo a la terminología de Fichte en el período de Jena de su filosofía está representado por el idealismo sin más. (cf. GA I, 4, 189 EE) Esta concepción de lo inteligible debería tenerse en cuenta cuando se pretende reducir la filosofía de Fichte, sobre todo luego del supuesto giro desde una filosofía trascendental a algo así como un misticismo, a una manifestación del neoplatonismo. Contra una apreciación semejante lo mejor que se puede hacer es adentrarse en las versiones de la doctrina de la ciencia desde 1800/01 hasta sus últimas exposiciones (sea bajo el título de *Doctrina de la Ciencia*, sea bajo el título de *Hechos de conciencia*). Entonces se verá que los principios básicos de la filosofía trascendental tal como Fichte los re-interpreta y expone claramente sin dudas a partir del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (véase GA I, 2, 263) siguen presentes y cumpliendo la misma función en todos sus escritos posteriores.

Una primera respuesta a esto se ha dado en el § 14: la voluntad pura deviene una multiplicidad de voliciones «por medio de [la] referencia a su restrictividad [sc. de la voluntad]», lo cual sucede «en la reflexión misma». (GA IV, 3, 458) Desde la perspectiva de un tercero la restrictividad y la voluntad del Yo han podido ser de este modo identificadas. A través del cambio en la perspectiva, con el que se inicia el § 15, surge ahora el siguiente problema: si la restrictividad está fuera de mí, dado que estar restringido implica necesariamente que uno no es todo, es decir, que hay algo que uno no es, y si solamente yo puedo ser objeto de *mi* conciencia, tal como lo indica el postulado con que este parágrafo comienza, entonces: «¿cómo puedo llegar a ser consciente de ella [sc. de la restrictividad]?» (GA IV, 3, 460.)

Para que el Yo en cuanto individuo pueda conocer su restrictividad, ésta tiene que darse en el Yo individual concreto en cuanto tal. Pero esto significaría que el Yo no sería lo libre o lo determinante en esta acción. Pues si el Yo individual tiene que ser lo libre en cada una de sus determinaciones, él no puede estar restringido completamente, pues eso lo anularía como Yo. El Yo debería entonces tener de algún modo un papel activo en la restrictividad.

La primera respuesta dada en el § 15, la cual no es la conclusión final a la que se llega en este parágrafo, sino sólo el inicio del proceso que conducirá a la misma, consiste en, primero, distinguir entre una restrictividad externa e interna del Yo y, segundo, mostrar que si bien en la primera el Yo es lo pasivo, en la segunda él es lo activo.

La restrictividad, entonces, «se halla sólo en parte fuera de mí. Externamente estoy restringido, pero no internamente, mi restrictividad externa la imito internamente.» (GA IV, 3, 460) De este modo Fichte muestra cómo debe pensarse la restrictividad para que, por un lado, la libertad del Yo (representada aquí en el carácter activo del Yo en la restrictividad interna) no se vea totalmente anulada en este proceso —en efecto: «en esta teoría el órgano interno nunca está restringido» (GA IV, 3, 460)— y, por otro, para que al Yo le sea posible tener conocimiento de la misma.

La restrictividad tiene que poseer, entonces, dos caras: debe ser externa e interna. La interna sería lo que el Yo *ve* y debería ser una reproducción hecha por él mismo de la restrictividad externa, la cual efectivamente restringe el actuar real

y físico del Yo. El Yo ve y conoce, entonces, en realidad sólo la reproducción de la restrictividad externa y a partir de ella presupone que una tal ha ocurrido efectivamente.

Cuando veo un objeto, siguiendo el razonamiento de Fichte, esto significa que «yo no puedo penetrar en un cierto espacio y, en consecuencia, describo precisamente la superficie que está llena.» (ibíd.) En esta acción se ve cómo los momentos de pasividad y actividad del Yo se articulan en ambos modos de restrictividad. A cada modo de la restrictividad le corresponde un órgano: a la restricción externa del Yo individual, el órgano externo o cuerpo articulado, que no puede penetrar y actuar ahí donde hay un cuerpo físico; y a la restrictividad que el Yo ve en su interior, el órgano interno, el cual Fichte, como explicaré en el siguiente apartado, identifica con el alma.

Ahora bien, esta explicación no soluciona el problema en su totalidad, pues queda sin resolver el problema de la objetividad de aquello que el órgano interno (re-)produce, es decir: ¿cómo se puede estar seguro de que aquello que el órgano interno produce es la reproducción de lo que el órgano externo ha producido a partir de la experiencia de la restrictividad externa, si lo único que conoce el Yo es su voluntad? (cf. GA IV, 3, 461) Valiéndonos de lo que se ha expuesto hasta aquí, la única respuesta posible es la siguiente: del órgano externo conocemos sólo lo que el órgano interno reproduce, por lo tanto, la validez objetiva de las reproducciones del órgano interno estarían garantizadas por la reproducción del órgano externo en el interno, la cual, a su vez, también carece de un correlato objetivo. La explicación no sale del ámbito de las reproducciones del órgano interno, de allí que Fichte sostenga aquí que «en consecuencia sigue habiendo un círculo» (GA IV, 3, 461) en la argumentación. Para salir de este círculo la exposición debe abandonar el ámbito de la sensibilización y «retornar al punto de vista trascendental.» (ibíd.)

Desde el punto de vista trascendental ya no se tematizará el órgano externo en su cualidad de ser algo en general que puede ser objeto de una percepción, sino como condición de posibilidad de la percepción en general. Un tal objeto, es decir, una condición de posibilidad, no se nos presenta en una observación sensible de nosotros mismos, sino en una inteligible. De allí que no pueda explicarse ni como un efecto o producto del órgano interno ni a partir del influjo de una cosa en sí. El órgano externo no debe ser pensado, por cier-

to, como algo inteligible sin más, tal como lo hace una filosofía pre-crítica, sino, siguiendo lo expuesto en el apartado anterior, como lo inteligible *de* la percepción de una restrictividad externa, que sin embargo no debe ser explicada a partir de ésta última, sino de una instancia superior, la cual, como se verá más adelante, es la autorrestricción de la voluntad mediante su propia ley (moral). Es por esto que Fichte da a entender que el retorno al punto de vista trascendental implica el recurso a la «restrictividad originaria de nuestro ser [Wesen]» para dilucidar el problema en cuestión. (GA IV, 3, 461)

La adopción del punto de vista del *para sí* con respecto a la restrictividad ha permitido que dos problemas puedan ser identificados, los cuales no se vuelven visibles en cuanto tales si no se opera la reflexión que exige el postulado al inicio del § 15. Éstos son: el de la objetividad de lo que se reproduce internamente en la restrictividad interna y el del conocimiento del órgano externo, esto es: cómo el órgano externo es *para* el Yo. Antes de pasar a la dilucidación de ambos conviene detenernos en los conceptos de órgano interno y órgano externo de los que Fichte se ha valido aquí para plantear los problemas mencionados.

## 5. Órgano interno y órgano externo—alma y cuerpo articulado (Leib)

La estructura dual de la restrictividad, que debe suponerse para poder explicar una restrictividad *para el Yo*, supone a su vez, como hemos visto más arriba, que el Yo posee un órgano externo (como condición de posibilidad de padecer la restrictividad externa) y un órgano interno (como condición de posibilidad de reproducir internamente esa restrictividad y por medio de esta conocer la externa). Ahora bien, ¿qué significan ambos conceptos?

El § 15 no ofrece una explicación detallada de los mismos, sino que solamente los enuncia y se limita a exponer muy brevemente la relación entre ambos órganos. Para exponer en forma un poco más detallada qué significan para Fichte ambos órganos en este momento del desarrollo de su filosofía expondré primero los conceptos de cuerpo articulado y alma según el apartado «Sobre la conexión entre cuerpo articulado y alma» (GA IV, 3, 122-131) de las lecciones de Fichte sobre *lógica y metafísica a partir de los aforismos filosóficos de*

*Platner*<sup>12</sup> (manuscrito Eschen), las cuales, según los editores de la *Gesamtausgabe*, fueron dictadas en el semestre de invierno de 1796/97. (cf. GA IV, 3, 80)

Al análisis de los órganos externo e interno se llega en estas lecciones sobre los aforismos de Platner de un modo similar al que es de verse en el § 15 de la *WLn*m, a saber, a partir de la pregunta acerca de cómo es que puedo conocer mi órgano externo en cuanto tal. Esta pregunta es planteada, sin embargo, en su particularidad en los mismos términos que en la *Fundamentación del derecho natural*. En ambos casos la pregunta específica es cómo es que llego a identificarme con un cuerpo articulado, es decir, cómo es que hago mío *este* cuerpo articulado y no otro de los que se me ofrecen en la percepción sensible. Es de destacar que la dilucidación del problema del alma, del cuerpo y de la relación entre ambos está relacionada en los tres escritos con la deducción del acto de reconocimiento de la existencia de otros seres racionales más allá de mí mismo como instancia fundamental en la constitución de la autoconsciencia individual. La tematización de los órganos externo e interno no responde, entonces, en ninguno de los tres escritos ni a una cuestión antropológica ni a una cuestión teológica, sino que es introducida para poder explicar el surgimiento de la individualidad, la cual sólo puede ser analizada a partir de categorías de filosofía práctica, puesto que «*las condiciones de la individualidad se llaman derechos.*» (GA III, 2, 392)<sup>13</sup> El Yo en cuanto individuo racional finito es, luego, *necesariamente* sujeto moral y del derecho.<sup>14</sup>

No se trata entonces de una cuestión teórica, sino, como veremos en el próximo apartado, de una cuestión práctica. En consecuencia, órgano externo y órgano interno son determinados a partir de la noción de actividad en general aplicada al individuo.

<sup>12</sup> Tal como lo indica la GA el nombre del manual que Fichte utiliza en esas lecciones es *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*. Ganz neue Ausarbeitung. Erster Theil. Leipzig 1793, del profesor de medicina y de filosofía en Leipzig Ernst Platner (1744-1818). (cf. GA IV, 3, 83)

<sup>13</sup> Carta de Fichte a Jacobi, 30 de agosto de 1795.

<sup>14</sup> Véase sobre esto mismo mi artículo «Fichte y el Nacionalsolipsismo», en: *Estudios sobre Fichte*, 1, 2010, p. 24.

En: <http://www.europphilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article36> (visto el 25/04/11).



«Si se captara en conjunto todo el sistema del actuar posible, entonces obtendríamos un órgano y por cierto uno doble: uno interno y uno externo, una facultad externa e interna para producir efectos [Wirkungsvermögen] [en el mundo sensible]. Pero, no sólo una facultad [Vermögen], una fuerza [Kraft], sino algo en lo cual la fuerza habita y por esto es que ella se nos aparece como órgano, como órgano corporal [Leib-Organ] y [como] un órgano [espiritual o] alma [Seele-Organ].» (GA IV, 3, 124 Platner-VLM)

El órgano, sea externo o interno, es, entonces, a la vez una facultad en el sentido del término latino *vis* y el lugar donde esta facultad se halla. Órgano es, entonces, una posibilidad pensada espacialmente.

Entendido como un actuar restringido, al individuo le debe corresponder sólo una determinada esfera de la actividad en el mundo sensible. El concepto de individuo implica necesariamente que su actividad no puede ser ejercida sobre el todo de lo existente en espacio y tiempo. Para actuar sobre su esfera restringida debe tener él mismo un lugar en el mundo sensible. Este espacio que sirve de medio para actuar en el mundo sensible es el cuerpo articulado.

«Tiene que haber un representante [Stellvertreter] un esquema [Schema] en el cual se halle la posibilidad de actuar sobre el mundo sensible y este es el cuerpo articulado, el cuerpo articulado es [la] esfera originaria de la actividad del ser racional [que es iniciada] por medio del mero pensar.» (GA IV, 3, 123 Platner-VLM)

El cuerpo es presentado como lo que en el mundo sensible está en lugar del Yo, entendido este último en sentido estricto como actividad pura libre. El carácter conflictivo o contradictorio, en el sentido visto más arriba, del Yo se expresa aquí en el hecho de que, de acuerdo con el carácter del Yo, él no puede ser algo sensible y, sin embargo, también de acuerdo con su carácter originario, debe poder actuar en el mundo, es decir: *según el concepto del Yo el Yo debe ser y no debe ser sensible*. De allí que el cuerpo articulado también sea un momento necesario en el despliegue del Yo como individualidad, tal como lo es el paso del querer puro a un querer determinado, pues es instrumento para que el Yo *pueda* cumplir con su destinación mediante el actuar libre en el mundo sensible y en acción recíproca con sus semejantes. (cf. GA IV, 3, 124 Plat-

ner-VLM) El cuerpo articulado es, entonces, una de las condiciones que deben darse para que se dé la autoconsciencia individual.<sup>15</sup>

El cuerpo articulado es un *medio*. Él es, por lo tanto, *esquema* en el sentido más elemental del esquematismo kantiano, es decir, él es un intermediario entre dos elementos de naturaleza absolutamente distinta: lo sensible y lo inteligible, la necesidad y la libertad. En cuanto «*medium*» (GA IV, 3, 125 Platner-VLM) el cuerpo articulado posee características que son propias de los elementos entre los que media. Para ser aquello a través de lo cual el Yo actúa sobre los objetos en el mundo sensible el cuerpo articulado debe poseer los predicados que corresponden con éstos: debe ser «compacto, impenetrable, duro, material». (GA IV, 3, 124 Platner-VLM) Pero para cumplir este fin debe tener también algo del carácter libre del Yo, su movimiento «tiene que ser libre». (GA IV, 3, 123 Platner-VLM) El cuerpo del Yo no es, por esto, sólo un cuerpo sin más (Körper), sino que es *además* articulado, organizado para actuar en el mundo sensible conforme a fines proyectados de acuerdo con la ley moral.

El cuerpo articulado, dado su carácter de término medio, es restrictividad en cuanto único espacio en el cual una condición de posibilidad de restricciones determinadas y realmente efectivas puede ser posible —este significado se aclara más abajo, en el apartado 7—, y a la vez posibilitador de la libertad real y concreta del individuo, tanto en sentido de la libertad acorde con la ley moral como de la libertad del arbitrio individual.

A diferencia de aquello que se piensa bajo el concepto abstracto o trascendente de Dios (Fichte identifica aquí este concepto con lo que él entiende por el Dios del cristianismo y el del sistema de Spinoza), esto es, el concepto de un ser libre sin cuerpo que tan solo con querer algo, lo hace realidad,<sup>16</sup> el ser racional finito nece-

<sup>15</sup> La función sistemática del cuerpo articulado en la deducción de la autoconsciencia individual en la doctrina de la ciencia la hallamos, ciertamente, en los primeros párrafos de GNR. Sin embargo, Fichte la expone de un modo tal vez más sencillo y, no por esto, menos claro en su escrito *Algunas lecciones sobre la destinación del letrado*. (cf. GA I, 3, 28 BG) Para una exposición de la deducción de los conceptos de individualidad, sociedad y Estado según BG véase mi artículo «L'annihilation de l'Etat à partir des concepts d'Homme, de société et d'Etat dans les Leçons sur la destination du savant», en: J.-C. GODDARD Y J. RIVERA DE ROSALES (eds.) *Fichte et la politique*. Monza 2008: 401-413.

<sup>16</sup> Este concepto trascendente de Dios lo hallamos en el § 6 de la WLnM-K (cf. GA IV, 3, 376), así como también en cuatro pasajes de GWL en los que Fichte tematiza efectivamente la contra-

sita de un cuerpo para actuar en el mundo. (cf. GA IV, 3, 122) Esto significa que hay una instancia mediadora entre querer y realizar lo querido, exigida por la naturaleza finita del Yo, que abre la posibilidad no sólo de que lo ocurrido no coincida con lo querido, sino que también lo querido sea influido por lo sensible y que por lo tanto se quiera algo contrario a lo que la idea de una voluntad pura exige.

El órgano interno corresponde a aquello que suele llamarse alma. Alma es primero el sentirse a uno mismo en el tiempo, por lo que también podríamos llamar al alma así entendida ánimo (*Gemüt*). Este sentirse consiste en un conjunto de facultades cognoscitivas que se dan en la individualidad concreta del Yo. Fichte concibe al alma como el resultado de la sensibilización de mi individualidad mediante la forma de la intuición interna. (cf. GA IV, 3, 464) A diferencia del cuerpo articulado el alma no puede ser vista o hallada, sino sólo ser pensada y, por cierto, como sistema nervioso. (cf. GA IV, 128 Platner-VLM) Cabe aclarar aquí que éste último es identificado con el alma ya no desde el punto de vista trascendental, sino desde del punto de vista del sentido común, desde el cual, según Fichte, con derecho se puede afirmar que el lugar del alma es el cerebro. (cf. *Ibíd.*)

---

dicción que el mismo encierra cuando se lo analiza desde el punto de vista trascendental y a partir de los principios de la doctrina de la ciencia: GA I, 2, 391; GA I, 2, 398 n.; GA I, 2, 407 y GA I, 2, 410 n. También en EM se halla un uso similar de este concepto, si bien relacionado con la moral. (cf. GA II, 3, 65) Véase acerca de esto mismo también M. WUNDT *Fichte-Forschungen*. Stuttgart 1929: 267 ss. y W. JANKE *Fichte. Sein und Reflexion*. Berlin 1970: 75 ss.

Para Fichte, tal como él mismo le confiesa a Jacobi en su famosa carta fechada el 30 de agosto de 1795, Dios no es más que una proyección del Yo absoluto, esto es, el concepto de las capacidades y/o potencialidades del Yo vistas como si existieran realmente reunidas en una persona, entendida esta última como el substrato de aquellas capacidades. (cf. GA III, 2, 392) Sólo en este sentido se puede decir que Dios sea, para Fichte una mistificación del Yo. No sucede, entonces, aquello que Oisermann sostiene, a saber, que el Yo absoluto es „la expresión mistificada del poder ilimitado teórico y práctico en todo el alcance de su desarrollo histórico posible.» (T. OISERMANN, *Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte*. Frankfurt a. M. 1972: 277). Pues esta definición coincide, antes bien, con el concepto de Dios en cuanto mistificación del Yo absoluto y no con la comprensión de este último ofrecida por la doctrina de la ciencia. Acerca del concepto de Dios y la proyección del Yo absoluto así como también acerca de la identificación y diferenciación de ambos véase también M. WUNDT 1929: 265-281 y mi artículo: «Fichte y el Nacionalsozialismo», pp. 17 ss.

En: <http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article36> (visto el 25/04/11)

La diferencia específica entre cuerpo articulado y alma consiste en que el primero, el órgano externo, puede ser objeto del alma, del sentido interno, y no viceversa. El sentido interno es sólo sentido, no puede ser objeto de otro sentido. (GA IV, 3, 124 Platner-VLM) Existe, entonces, una cierta jerarquía, que recuerda de algún modo la relación asimétrica entre sentido interno y externo en la filosofía kantiana.<sup>17</sup> Esta relación asimétrica se ve también en la suposición de Fichte de que el principio regulativo del cuerpo, el impulso que da forma y organiza al cuerpo (*Bildungstrieb*), actúa directamente sobre el sistema nervioso y luego sobre el cuerpo articulado en general. (cf. GA IV, 3, 128 Platner-VLM)

En el § 15 encontramos solamente una breve descripción de la relación entre cuerpo articulado y alma, la cual, sin embargo, permite ver claramente los momentos de identidad y diferencia entre ambos: cuerpo articulado y alma son lo mismo, puesto que ambos son el Yo, sólo que desde perspectivas distintas: «el alma surge, cuando me sensibilizo a través de la forma de la intuición interna, el cuerpo, cuando lo hago a través de la sensibilización de la intuición interna y externa a la vez.» (GA IV, 3, 464) En la sensibilización del alma, entonces, no es necesaria la acción del órgano externo, mientras que en la del cuerpo articulado debe actuar el alma.

En esto último y en lo que hemos dicho acerca de la relación asimétrica entre alma y cuerpo articulado no hallamos, sin embargo, la respuesta al interrogante acerca de cómo es posible *para* el individuo racional conocer *su* cuerpo articulado en cuanto órgano externo, es decir no en cuanto objeto de la percepción sensible, sino en cuanto condición de posibilidad de todo conocer sensible. El círculo mencionado en el apartado anterior sigue estando aquí presente. La exposición del concepto de restrictividad que ofrece el § 15, y que a continuación analizaremos, responde esta cuestión.

## 6. Restrictividad (*Beschränktheit*) en sentido general y en sentido teórico

En lo que concierne al manuscrito Krause de las lecciones sobre la Doctrina de la Ciencia *nova methodo* el concepto de restrictividad no aparece por prime-

---

<sup>17</sup> Cf. KrV B 37 ss.

ra vez en el § 15. Ya en el párrafo anterior Fichte lo introduce para explicar el sentimiento en general. (cf. GA IV, 3, 458) A este uso del término ‘restrictividad’, que está relacionado inmediatamente con el carácter práctico —en sentido estricto— del Yo y que es el que aparece en los §§ 15 y 16, le antecede un concepto de restrictividad en sentido teórico, cuyo tratamiento va desarrollándose a partir del § 6 de estas lecciones. Comenzaremos entonces por dar una definición básica de restrictividad ilustrándola con ejemplos correspondientes a su versión teórica para luego pasar a la restrictividad práctica que es la que Fichte expone en los §§ 15 y 16.

Para entender qué es restrictividad debe tenerse en cuenta que ella es tan originaria como la reflexión del Yo sobre sí de la cual surge el Yo en general o en cuanto Yoidad. (cf. GA IV, 3, 460) Restrictividad es, por cierto, un modo de limitación, sin embargo, el uso específico que hace Fichte de la palabra ‘*Beschränktheit*’ está destinado a mostrar de qué clase de limitación se está hablando aquí: es aquella que Kant llama *Schranke* (barrera) para distinguir de *Grenze* (límite).<sup>18</sup>

La restrictividad en sentido general es aquella que es introducida como solución a la antinomia entre el Yo en cuanto actividad pura y el No-Yo en cuanto noúmeno y que constituye la síntesis originaria a partir de la cual se desarrolla tanto la parte teórica como la práctica del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. (cf. GA I, 2, 270 GWL) La razón pone allí mediante un decreto (*Machtspruch*) una barrera (*Schranke*) absoluta entre ambos, la cual indica el límite insuperable para el esfuerzo del Yo en su inacabable tendencia por hacer del Yo absoluto la totalidad de lo real. La serie inagotable de transformaciones que el Yo produce en sí mismo y en su mundo, en sus facetas inteligible y sensible, se dan dentro del espacio creado a partir del establecimiento de esta barrera absoluta. A diferencia del límite que cada determinación, teórica o práctica, significa para el Yo, el cual el Yo puede y, por lo tanto, debe siempre superar, pues en esto consiste su vida en cuanto esfuerzo o tendencia (*Streben*), la *barrera* es un límite que no puede o no debe ser superado.

---

<sup>18</sup> Cf. I. KANT *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. AA 4, 360 ss. § 59.

La restrictividad teórica denota un límite para la razón que no puede en absoluto ser superado. En el § 6 el término «restrictividad» es aplicado a la descripción del ser (*Seyn*) del mundo, el cual no varía, si bien dentro del mismo suceden modificaciones. Allí Fichte habla de un estar restringido (*beschränkt sein*) en sentido de estar bajo ciertas determinaciones que no pueden en absoluto ser alteradas por nosotros. (cf. GA IV, 3, 382 s.) Otro modo de restricción teórica es el hecho de poseer cinco y no más ni menos sentidos. (cf. GA IV, 3, 433) Dentro del espacio que este límite absoluto crea se dan distintas limitaciones o límites que bien pueden ser superados: por ejemplo, ejercitar el oído para distinguir entre acordes mayores y menores.

Entonces, restrictividad se refiere a un límite o limitación absoluta. Su género, puede decirse, es la limitación, de allí que Fichte se refiera a ella a veces llamándola «aquella limitación». («jene Begrenzung» GA IV, 3, 461) Su diferencia específica consiste en que no puede ser superada, es decir, que es absoluta y que, por lo tanto, es originaria al Yo. Ella es, luego, un tipo de limitación que la reflexión halla junto a la libertad absoluta en el origen mismo del ser racional o de la conciencia. La restrictividad, luego, consiste en que «el Yo está encerrado originariamente dentro de ciertas barreras [*Schranken*].» (GA IV, 3, 394 § 8) De allí que el concepto mismo de restrictividad pueda ser sólo comprendido, esto es aprehendido, en aquello que lo diferencia de una limitación sin más, esto es, a la luz de la distinción kantiana entre los conceptos de *Schranke* y *Grenze*.

Ahora bien, los ejemplos que hemos dado se refieren a una restrictividad teórica, la cual es tematizada para explicar el origen de los objetos en general. La doctrina de la ciencia explica que el objeto es la proyección del sentimiento interno de la restrictividad en el exterior del Yo. (cf. GA IV, 3, 388 y 399) El sentimiento de necesidad que acompaña a ciertas representaciones está, según esto, directamente relacionado con el carácter absoluto de la restrictividad. Ella no puede ser de otro modo, lo que se proyecte a partir de la misma, tendrá, entonces, el mismo carácter necesario: el mundo y/o la naturaleza como un ser que no deviene, sino que es constante y que no puede ser transformado por el Yo. Representaciones de mi imaginación, hechas con libertad, no son necesarias, pues su contenido no está referido a la restrictividad originaria.

Además del significado teórico de la restrictividad, la doctrina de la ciencia *nova methodo* concibe otro modo de la restrictividad: la restrictividad práctica o

la limitación moral originaria. El carácter absoluto de la misma no debe ser pensado, como ha de verse en lo que sigue, a partir de la necesidad, sino de la libertad.

## 7. Restrictividad en sentido práctico: limitación moral originaria

*La restrictividad de la que se habla en el § 15 no es de carácter teórico, sino práctico.* El objeto que debe ser analizado aquí es, entonces, la «restrictividad originaria de nuestro ser [*Wesen*], a través de la cual la voluntad se vuelve voluntad». (GA IV, 3, 461) El ser del Yo, es decir, su naturaleza, es actividad absoluta y libre. La restrictividad que aquí se expone, entonces, no es de carácter sensible, no consiste, luego, en restringir la cantidad de materia de un ser material o corpóreo en particular. De acuerdo con la naturaleza del Yo la restrictividad debe ser dirigida no a un ser, sino a una actividad. Como ésta es libre: i) la restrictividad no puede consistir en una acción externa sobre el Yo, sino que el Yo mismo debe actuar sobre sí mismo, esto es, la actividad debe restringirse a sí misma, pues ella puede ser objeto, como indicamos al inicio de nuestro análisis, *sólo* para ella misma; ii) la restrictividad no puede suceder mecánicamente, sino que debe mediar la libertad del sujeto-objeto de la restrictividad, esto es, el individuo debe aceptarla libremente; iii) la restrictividad debe presentarse, entonces, ante el Yo como *tarea* de un restringirse a sí mismo, es decir, no debe imponerse necesariamente. (Cf. GA IV, 3, 461)

*La restrictividad es con respecto a la voluntad pura, lo que los objetos son con respecto a la voluntad en la conciencia empírica.* Esto es, la voluntad aparece o se diversifica en distintas voliciones según los objetos queridos, sin ellos no se multiplicaría en diversos actos diferentes y en todos los casos nadie se atrevería a decir que se trata de tantas voluntades como voliciones. Al diversificarse la voluntad pura se vuelve particular y, en cierto sentido, concreta, de allí que sea en la restrictividad en donde la voluntad pura aparezca. (cf. GA IV, 3, 460)

*La restrictividad no es restricción (Beschränkung):* la primera es en relación o comparación con la segunda límite absoluto, la segunda puede, en cambio, ser superada o sencillamente dejar de cumplir una función en la constitución o despliegue continuo de la conciencia sin que la individualidad desaparezca. La multiplicidad de voliciones posibles (esto es de las restricciones posibles del querer)

es sólo posible por medio de la restrictividad, pues en ella se da esta multiplicidad (cf. *Ibíd.*) Cada restricción (determinada) de la actividad significa el cese de la libertad, por el contrario, la restrictividad es condición de posibilidad del ejercicio de la libertad en la elección de una volición determinada, pues la restrictividad contiene en sí la condición material para cada elección, esto es, la multiplicidad de voliciones a la que se refiere el querer puro para llegar a su realidad determinada. (cf. *Ibíd.*) La restrictividad, entonces, es el espacio en el que cada restricción llega a ser posible, dicho de otro modo, es lo que permite que un acto volitivo indeterminado llegue a ser determinable, es decir, llegue a ser condición de posibilidad de una acción concreta en el mundo sensible. Cuando más arriba se mencionó el cuerpo articulado como un modo de restrictividad, se lo hacía en este sentido: el cuerpo articulado significa una restricción absoluta para nuestro actuar, pero a la vez es lo que posibilita que nuestras voliciones sean realmente posibles, es decir, que puedan llegar a ser objeto de la deliberación.

*La restrictividad contiene en sí idealiter todo aquello que el Yo debe llegar a ser realiter.* Es decir, en el concepto de restrictividad se hallan todos los predicados posibles que pueden llegar a ser adjudicados al Yo individual. La restrictividad puede entonces ser considerada como la circunferencia que actúa como barrera del despliegue real del Yo, pero no como el círculo en cuanto el contenido real que llenaría esa circunferencia. Ella es la limitación absoluta de una voluntad originaria. En este sentido, dado que estamos en el ámbito práctico y no en el teórico, el límite no divide lo que se puede o no en sentido físico, sino en sentido moral: la restrictividad es un límite que la voluntad pura no puede pasar y que por ende la voluntad individual no *debe* transgredir. Ella es, en este sentido, el conjunto total de lo determinable que debe estar a disposición para cada determinación moral que el Yo deba imponerse a sí mismo en su infinito esfuerzo (*Streben*) por alcanzar su destinación. Luego, la restrictividad práctica es el concepto de la totalidad de predicados posibles que pueden ser atribuidos a nuestro ser (*Inbegriff unseres Wesens*). No nos dice qué somos (consideración teórica), sino qué debemos llegar a ser. (cf. GA IV, 3 461)

*Si el individuo racional es actividad, él debe ser definido (restringido) por una ley o por un postulado.* Lo que restringe al Yo en cuanto actividad no es un ser, sino una ley, cuyo alcance es la totalidad del tiempo. La voluntad originaria obtiene, mediante la referencia a la restrictividad, la ley que debe seguir en cada una de sus determinaciones para llegar a ser la realización en el tiempo de la volun-



tad pura. Todo depende, sin embargo, de que la individualidad acepte o no seguir la ley. La restrictividad no es entonces algo objetivable como lo son los objetos en general o los elementos determinados en la conciencia como las voliciones o las restricciones particulares del actuar del Yo.

*La restrictividad es espontaneidad.* Este actuar espontáneo o libre es tal en relación con una ley del querer que se halla en el ser del Yo: «la ley moral». (GA IV, 3, 462) La restrictividad no es el efecto de una causa natural, no sucede por medio del influjo de un objeto de la experiencia sensible, sino a través de un concepto que se halla en el interior mismo del Yo.

«Cuando quiero escuchar a alguien, no tengo que hablar. [En esto] no estoy constreñido físicamente, sino sólo hipotéticamente, de acuerdo con una tarea que yo mismo me he impuesto como fin [para mi actuar]. La restricción es la del órgano externo del habla. Ella [sin embargo] no puede ser aclarada físicamente [esto es, según leyes naturales].» (GA IV, 3, 463)

Mi cuerpo articulado aparece o se constituye en cuanto tal sólo cuando restringo su actividad siguiendo una máxima para mi obrar elaborada libremente.

*La restrictividad expuesta en el § 15 es, entonces, una limitación originaria de carácter moral,* es un modo de limitación absoluta que distingue la vida racional de la vida natural.

El análisis de la restrictividad tenía como objetivo primero dar una respuesta al problema del conocimiento del cuerpo articulado como condición de posibilidad del conocimiento del mundo externo al Yo, es decir como órgano o sentido externo. En el concepto mismo que enuncia la tarea de la restrictividad moral está implícito el órgano externo, pues la tarea es una tal a ser realizada en el mundo sensible, por lo que ella implica que quien recibe tal tarea debe también poseer un cuerpo articulado (*Leib*). Ahora bien, éste no está implícito en la ley moral en cuanto objeto sensible, sino en cuanto «aspecto ideal de la restrictividad». (cf. GA IV, 3, 463) El aspecto sensible de la restrictividad, esto es, en sentido teórico, es el ser (*Sein*) en cuanto sensibilización de la misma. (cf. GA IV, 3, 466)

«Nunca podemos experimentar que tenemos un cuerpo articulado [*Leib*], esto y el hecho de que él es nuestro [cuerpo articulado] tenemos que saber-

lo con anticipación en cuanto condición de todo experimentar y de todo aprender. Él es producido a través del mero pensar y sólo después él se vuelve objeto de la percepción.» (GA IV/3, 463)

La doctrina de la ciencia ha explicado, de este modo, la restrictividad originaria desde el centro hacia la periferia, tal como lo exigía el postulado con que el § 15 se iniciaba. «TODA CONCIENCIA PARTE DEL PENSAR DE ALGO QUE ES SÓLO INTELIGIBLE.» Del mismo modo muestra cómo debe pensarse el conocimiento de la restrictividad externa. El sentido interno reproduce la misma y ésta es identificada con nuestro cuerpo articulado a partir del concepto que tenemos del mismo, no en cuanto objeto sensible, sino en cuanto órgano. Este concepto está incluido en la ley moral misma. Conocemos el cuerpo articulado como *nuestro* cuerpo articulado sólo cuando lo restringimos siguiendo una máxima para mi actuar como individuo.

Con esto el § 15 llega a su fin. Lo inteligible es el concepto de la tarea de un restringirse a sí mismo libremente. La doctrina de la ciencia debe demostrar que este concepto es el concepto originario de toda conciencia. Por ende, que el continuo de la conciencia está enlazado al mismo como lo condicionado a su fundamento, tal como estas lecciones ya lo exigen en el § 3.<sup>19</sup> En el punto siguiente, el último de nuestra presentación, analizaremos el § 16, el cual se concentra en la forma en que se da efectivamente este concepto originario y llega de este modo a deducir el concepto de exhortación (*Aufforderung*) como momento esencial en la constitución de la conciencia individual.

## 8. Exhortación: intersubjetividad como condición de la individualidad

De acuerdo con el carácter originario del Yo la restrictividad entendida como negación del actuar en el sentido de un no tener permitido actuar, de un no tener que o no poder querer realizar ciertas cosas, no puede ser el inicio de la conciencia. Pues el inicio debe tener en sí un momento positivo en el que la liber-

---

<sup>19</sup> «En este acto de la libertad el Yo se vuelve para sí mismo objeto. Surge una consciencia realmente efectiva a cuyo primer punto de ahora en más tiene que ser enlazado todo lo que debe ser objeto del mismo. La libertad es, por ende, el fundamento primero y la primera condición de todo ser y de toda consciencia.» (GA IV, 3, 360)

tad del Yo sea lo determinante. Éste momento debe unirse a la restricción del actuar como lo negativo en el inicio absoluto de la vida consciente. Lo negativo aparece por medio de la restricción del actuar: mediante la misma se delimita entre distintos objetos posibles uno que es el objeto del querer concreto. Este querer debe ser el momento positivo en el inicio de la conciencia individual.

Ahora bien, Fichte sostiene que en el continuo de la conciencia ya inserta en la experiencia pensamos siempre la deliberación (conocer-pensar-serie ideal) como anterior al querer efectivo (serie real). Pero la reconstrucción del inicio absoluto de la conciencia exige que ambos se den a la vez, es decir, desde un comienzo la individualidad debe tener en sí necesidad y libertad, negación y afirmación. Aplicado al caso presente: la individualidad debe tener en sí el conocimiento de lo que se puede elegir (la esfera de lo determinable) y la elección o el querer empírico (lo determinado), dado que lo uno no se da sin lo otro. Esta unidad es sólo posible mediante la exhortación a actuar libremente, de allí que la conformación de la autoconciencia individual tenga como condición de posibilidad la existencia de seres racionales fuera de mí en cuanto sujetos posibles de la exhortación que se me hace.

Si ambos momentos, el conocimiento del querer en general y la elección o el querer concreto no se dan a la vez, surge el problema del tránsito del uno al otro, el cual, tal como Fichte lo indica en su *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia*, es imposible de demostrar. (cf. GA I, 4, 193 y 197 EE) Según esto debe haber un acto particular de conocer un objeto posible para el querer que implique inmediatamente el querer mismo. Dicho con otras palabras: lo determinable y lo determinado deben darse a la vez.

La individualidad autoconsciente (querer concreto) es entendida como lo determinado en oposición a la totalidad de individualidades racionales posibles interactuando bajo el reino de la ley moral (querer puro), lo cual es lo determinable, la materia del querer concreto. La individualidad, si se la explica siguiendo el postulado básico de la doctrina de la ciencia, debe consistir en un surgir desde lo determinable hacia lo determinado. Es decir, el *reino de los fines* no debe ser entendido como un producto cultural surgido de la abstracción e idealización del actuar concreto humano, sino precisamente a la inversa: como lo que posibilita que haya acciones morales e individualidades concretas racionales y libres en el mundo sensible. (cf. GA IV, 3, 468)

Entonces, en el caso del inicio absoluto de la individualidad debe darse en conjunto el conocimiento de este reino de los fines y el querer referido al mismo. Este reino de los fines es la ley moral junto con el concepto de todas las determinaciones posibles (*Inbegriff*) que un individuo puede imponerse a sí mismo para que la libertad absoluta se haga realidad en el mundo sensible, lo cual a su vez implica i) la existencia de otros seres racionales más allá de la individualidad, cuyo surgir estamos reconstruyendo, y ii) la existencia de un mundo sensible.

El conocimiento de este reino de los fines como lo determinable para el querer se da junto con el querer individual en el acto de la exhortación. En efecto, la exhortación consiste en exigir al individuo a que cumpla con el deber moral en su sentido más universal, esto es, a que obre libremente. Tan pronto como el individuo ha comprendido esto, esto es, ha tenido conocimiento del mismo, cualquiera sea su reacción, la misma será fruto de un querer: sea de un querer aceptarla, sea de un querer rechazarla. (cf. GA IV, 469)

«La dificultad capital consistía en que la conciencia no puede ser enlazada al concepto originario de auto-restricción ni por medio del querer solo, ni por medio del conocer solo, sino por medio de ambos. ¿Son éstos, sin embargo, independientes el uno del otro? — La conciencia se inicia, en verdad, a partir de ambos, sólo que el conocimiento, desde el cual se inicia, es exhortación a la actividad libre, conocimiento de que un fin nos es dado. A este conocimiento se enlaza en el mismo momento un querer.» (GA IV, 3, 469-470)

Ahora bien, la exhortación es la expresión, esto es, la exteriorización de la ley moral en cuanto enunciado imperativo en el mundo sensible. En cuanto tal implica que es un acto externo al Yo realizado por otro ser racional. Se trata de un acto libre sobre algo libre, algo que ya estaba exigido por la restrictividad. (cf. GA IV, 3, 464). La exhortación no es una orden en el sentido del imperativo categórico, no es una ley que tenga poder alguno, sino antes bien el pedido que un ser racional hace a otro y cuya aceptación depende pura y exclusivamente del individuo exhortado. Una ley que exija su cumplimiento más allá de nuestro parecer particular se da en el ámbito del derecho positivo, donde posee poder de coerción, o en el de la conciencia moral, en la que, ciertamente, quien ordena es la razón en cuanto voluntad pura o santa y su mandato es categórico. Aquí, en el caso de la exhortación se trata de un acto de un ser racional cuya intención es

que otro ser racional obre de un modo determinado. La exhortación es el punto de encuentro, de reconocimiento entre seres racionales, sucede por medio del lenguaje, del intercambio de conocimientos, (cf. GA I, 3, 348 GNR) de allí que para Fichte la forma principal o auténtica del reconocimiento se concrete en el fenómeno de la educación. (cf. GA I, 3, 347 GNR)

De acuerdo a lo expuesto hasta aquí, entonces, para que haya individualidad debe darse no sólo la acción de un ser racional sobre otro, sino también la respuesta de quien ha sido exhortado a obrar libremente. Por ende, acción recíproca entre libertades individuales, esto es, intersubjetividad, es la condición de posibilidad de la subjetividad concreta, y no viceversa. «El concepto de la individualidad es un *concepto recíproco*». (GA I, 3, 354 GNR) De este modo se ve en funcionamiento uno de los avances conceptuales que con respecto a la tabla de las categorías lleva a cabo la doctrina de la ciencia, a saber, que la categoría de determinación recíproca es la «CATEGORÍA de las CATEGORÍAS». (GA IV, 3, 497)

\*\*\*

De este modo quedan resueltas las tareas que debían resolverse en los §§ 15 y 16: se ha mostrado cómo debe ser pensada la restrictividad y, por ende, el surgimiento de la individualidad sin que en ambos casos la libertad del sujeto cese de tener un rol determinante en ambos momentos de la constitución de la conciencia individual.

